

Contemplation et méditation chrétienne

par **Brian V. Johnstone, CSSR**

article paru dans le numero 63.2 2004 de la *Review For Religious*

Voici quelque temps, Ernest E. Larkin OCarm a publié un article intitulé « Les formes actuelles de prière contemplative relèvent-elles de la contemplation ? » Après avoir passé en revue les différentes significations des termes « méditation » et « contemplation », il conclut par ces mots : « *Dans ce cadre de référence, nous voyons que la prière de centration (centering prayer) et la Méditation chrétienne ne rentrent pas aisément dans l'une ou l'autre de ces catégories. Elles apportent quelque chose de neuf dans la pratique de la contemplation.* » (1)

Le présent article précisera ce qui singularise ces formes contemporaines de prière et tentera de montrer en quoi elles sont néanmoins reliées à la tradition. Nous nous intéresserons principalement à la Méditation chrétienne.

Méditation et contemplation

Si l'on se réfère à saint Jean de la Croix, par exemple, la contemplation est un « pur don ». En elle, il n'y a pas de place pour une collaboration active. Ainsi, Larkin conclut : « *La contemplation de Jean n'est pas l'horizon immédiat des formes contemporaines de prière contemplative.* » (2) Dans ses écrits, le bénédictin John Main, le premier qui ait enseigné la Méditation chrétienne, n'entre pas dans une analyse fouillée et exhaustive des états les plus élevés de cette prière, comme le font sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix. Dans sa présentation de la Méditation, John Main précise : « *J'utilise le terme de « méditation » comme un synonyme de « contemplation », de « prière contemplative », de « prière méditative » et ainsi de suite* » (3). Dans ses écrits, il ne distingue pas de manière tranchée la contemplation dans son acception classique et les formes de prière qui impliquent l'engagement actif de la personne qui prie. Est-ce un problème ? La question d'ordre pratique la plus pertinente est sans doute celle-ci : doit-on considérer la Méditation chrétienne comme une forme de contemplation au sens classique du terme, à savoir un type de prière que l'on croit être un don gratuit de Dieu, mais octroyé d'habitude après un long processus comportant plusieurs étapes ? Pour Jean de la Croix, notamment, la contemplation commence par la nuit obscure, et passive, des sens. Ce qui voudrait dire, du moins selon la signification de la contemplation la plus couramment admise, qu'elle serait un événement miraculeux, surnaturel, et réservé à une élite.

La Méditation chrétienne telle qu'elle est décrite par John Main n'est pas cela. C'est une forme de prière que les commençants peuvent pratiquer après avoir reçu quelques instructions simples. Le souci de son initiateur est de fournir aux personnes intéressées une méthode qui, de par sa simplicité, est accessible à un grand nombre. Les pratiquants ne sont pas encouragés à penser qu'ils avancent étape par étape sur un chemin bien tracé qui mènerait à un niveau de prière « supérieur ». Il est admis qu'il est généralement nécessaire de méditer longtemps, de nombreuses années au demeurant, pour acquérir aisance et compétence, mais les méditants expérimentés ne sont pas considérés comme ayant atteint un niveau de prière dont les exigences seraient différentes de celles qui sont appropriées et accessibles aux commençants.

Ceci soulève une importante question pratique. Selon l'analyse théologique traditionnelle, il était important que les personnes engagées dans la prière se fassent une idée claire du niveau qu'elles avaient atteint. Afin d'aider au discernement en la matière, on avait recours à un directeur de conscience. Étant donné que chaque étape était assortie de règles et d'attentes particulières, une erreur pouvait avoir de graves conséquences spirituelles. Larkin aborde ce problème dans son article ; il cite un avertissement de James Arraj spécifiant qu'en l'absence de « contemplation expresse » (qu'il faut prendre, je présume, dans le sens de contemplation « infuse » ou passive), la personne devait continuer d'accomplir des actes de foi et d'amour plutôt que « de rester simplement désœuvrée dans la prière » (4).

Le problème pratique apparaît lorsque les gens pensent qu'ils ont reçu le pur don de la contemplation au sens propre. Il s'ensuit que ce niveau étant essentiellement passif, excluant tout acte, ils pensent qu'ils devraient abandonner ce genre d'activités. Or, ils peuvent se tromper. Ayant cessé d'accomplir des actes de foi et autres du même genre, il se peut alors qu'ils soient simplement dans le « relâchement », ne faisant rien, en pensant qu'ils jouissent du don de la contemplation passive alors qu'ils sont tout bonnement passifs. Il ne feraient rien et rien ne se passerait.

Dans le cas de personnes pratiquant la Méditation chrétienne de John Main, un tel risque est improbable. Il revient avec insistance sur la répétition calme et ininterrompue d'une courte prière qu'il nomme un « mantra » ; si le priant glisse momentanément dans l'inactivité et se surprend en train de ne rien faire, il doit immédiatement reprendre la répétition du mantra. La crainte de prendre le « ne rien faire et rien ne se passe » pour de l'authentique contemplation a une longue histoire dans la prière chrétienne. D'un côté, ce serait une grave erreur d'accréditer l'idée que les heures passées en « contemplation » sont juste du temps perdu, une simple rêvasserie. De l'autre, si un guide spirituel tel que John Main recommande instamment de continuer à accomplir des actes pendant la méditation, cela implique-t-il que dans cette forme de méditation, la contemplation dans son sens passif classique n'y a pas sa place ?

En tentant de répondre à cette question, j'examinerai une forme de prière recommandée par sainte Thérèse qui fut adoptée par quelques uns de ses disciples. Comme je m'efforcerai de le montrer, elle avait une notion de la contemplation moins restrictive que ne le suggère l'analyse précédente. En outre, cette notion plus large de la contemplation pourrait bien avoir un équivalent dans la Méditation chrétienne.

Le recueillement actif

Larkin prend note du « recueillement actif » de sainte Thérèse, une forme de prière qu'elle a développée à partir de sa propre expérience (5). Il la décrit comme « *une forme de prière de transition, tout à fait comparable à la prière contemplative moderne* » (6). Par « transition » il entend que cette façon de prier est adoptée par ceux qui sont en train de passer de la méditation simple aux degrés « supérieurs » de la contemplation, sans les avoir encore atteints.

Outre des traités de théologie morale, saint Alphonse de Liguori († 1787) écrivit abondamment sur la vie spirituelle et notamment sur la prière. À la suite de sainte Thérèse, il accorde une attention spéciale au « recueillement actif » qu'il lie étroitement au « repos contemplatif », expression qu'il emprunte aux « mystiques » (7). Le repos contemplatif, explique-t-il, est quasiment la même chose que le recueillement actif : il désigne un état spirituel dans lequel « *l'âme, concentrée sur une pensée spirituelle et absorbée en elle-même, se sent doucement attirée vers Dieu* ». J'analyserai ce type de prière, la « contemplation active », et la comparerai à la Méditation chrétienne. Par là, j'espère montrer la continuité de la Méditation chrétienne avec la tradition ancienne, et mettre en lumière les traits nouveaux qui lui sont propres.

Qu'entendait sainte Thérèse par « recueillement actif » ? Elle connaissait bien ce que l'on appelle la « méditation discursive ». Le dominicain Luis de Granada en avait fait l'apologie dans son célèbre *Livre de la prière et de la méditation*, que sainte Thérèse, du reste, recommande dans ses constitutions. Elle-même, cependant, ne trouvait pas cette façon de prier adéquate. À propos de ce type d'ouvrages, elle déclarait : « *Les personnes qui ont un esprit ordonné, les âmes exercées et capables d'être face à elles-mêmes, ont à leur disposition des livres excellents écrits par des gens de talent ; elles se tromperaient donc en tenant compte de ce que je pourrais dire sur l'oraison.* » (19.1, 30.1) Sa propre méthode est destinée aux personnes dont l'esprit, tel le sien, est pareil à « *un cheval emballé* » (19.2, 30.2). Comment négocie-t-elle avec ce rodéo mental lorsqu'elle prie ?

Elle recommande le Notre Père. On le récite verset par verset, lentement et avec attention. Selon elle, la prière vocale n'exclut pas la contemplation. Elle dénomme cette méthode « recueillement actif ». Dans cette sorte de prière, dit-elle, « *l'âme y recueille toutes ses puissances et rentre au dedans d'elle-même avec son Dieu.* » (28.4, 47.1) Ceci requiert la concentration de l'attention et en plus, la conscience que Dieu est proche, entièrement avec nous à chaque instant (29.5, 50.1). Nous avons à être entièrement présents à Dieu et à tourner le regard vers lui. Thérèse utilise plusieurs fois la métaphore du regard. Il ne s'agit pas de construire des raisonnements avec des concepts. « *Je ne vous demande pas de penser à lui, ni de forger quantité de concepts ou de tirer de votre esprit de hautes et subtiles considérations ; je ne vous demande que de fixer sur lui votre regard.* » (26.3, 42.3) Elle appelle cela une « méthode », et le priant est tenu de faire un « effort ».

Cette forme de prière active n'exclut pas la contemplation, elle la favorise et peut l'inclure. S'appuyant sur son expérience, elle affirme que cette méthode dispose une personne à la prière de quiétude (de fait, une prière plus passive) plus aisément et rapidement que d'autres méthodes. Durant cette forme de prière, il arrive parfois, écrit-elle, que l'âme ressente un apaisement passif qui

l'entraîne peu à peu vers un silence plus profond (30.7, 53.4). Pour Thérèse, l'expérience de la passivité, de la contemplation au sens propre, finalement, n'est pas l'apanage de quelque stade final, au terme d'une longue progression ; pas plus qu'elle n'est réservée à des experts en spiritualité. Y a-t-il une différence conceptuelle entre la « prière de quiétude » et la contemplation au sens classique ? Thérèse fait de la première un « commencement de la pure contemplation » (30.7, 52.4), qui implique encore, malgré tout, le recueillement actif, et peut comporter de la prière vocale. Elle insiste sur le fait que ce serait une erreur de croire que la prière vocale est incompatible avec la contemplation. Il n'y a pas de frontières psychologiques nettes entre la prière vocale, la prière de quiétude et le commencement de la contemplation. L'une se fond dans l'autre tandis que le besoin ressenti de faire un nouvel effort cède à l'impression d'être mû par l'élan du processus que l'on a déjà entamé. Celui-ci, bien sûr, a été initié en réponse à une incitation de la grâce, qui, à son tour, en faisant irruption dans la conscience, produit la connaissance d'être entièrement sous l'emprise de Dieu.

Saint Alphonse a traité spécifiquement de la nature de la « prière de quiétude ». Selon lui, puisque dans le recueillement actif la volonté domine, elle contrôlera l'imagination sans effort supplémentaire pour l'âme (8). Il y a donc bien contrôle, mais c'est le genre de contrôle qui s'inscrit dans l'élan de l'activité précédente ; il n'y a pas besoin d'accomplir un effort supplémentaire au moyen de nouveaux actes. Il s'agit d'une forme de quiétude, mais elle n'est pas totalement passive. Saint Alphonse insiste sur l'accomplissement de certains actes, ceux auxquels Dieu nous incite avec douceur. L'impulsion de l'initiative divine commence à poindre dans notre conscience, mais cela ne veut pas dire que cette même initiative n'existait pas avant qu'on en prenne conscience. La supposition que les prières active et passive sont par nature des niveaux différents de la prière commence à apparaître comme une théorie abstraite qui ne correspond pas nécessairement à l'expérience réelle.

Pour sainte Thérèse, le recueillement actif doit nous porter à la conscience de la présence du Christ. Ainsi, nous pouvons lui être présent, quand nous sommes dans la joie, en demeurant avec lui en tant que ressuscité. Ici, Thérèse semble impliquer une réflexion sur les récits évangéliques. Sa conviction s'appuie sur des bases théologiques : bien que ressuscité, il exerce toujours son influence à travers ses mystères terrestres par lesquels il s'approche de nous de manière plus tangible (26.4,5,8, 42).

Saint Alphonse, on l'a dit, s'inspire étroitement de sainte Thérèse en ce qui concerne le « recueillement actif », avec une plus grande insistance, peut-être, sur la continuation des actes à accomplir par le priant. Hormis le caractère énergique de saint Alphonse, des raisons historiques pourraient expliquer cet infléchissement. En 1687, le pape Innocent XI condamnait les Quiétistes. Ce groupe enseignait, ou serait supposé avoir enseigné, que l'accomplissement d'un seul acte intense d'amour de Dieu sans jamais le retirer assurait l'union avec Dieu, et qu'aucun effort supplémentaire n'était nécessaire aussi bien dans la prière que dans la vie. Il se peut que ce soit en réaction contre cette thèse qu'Alphonse met l'accent sur le besoin d'actes répétés.

Cependant, son intention n'était certainement pas que l'âme en contemplation active devienne occupée jusqu'à l'obsession. En témoigne cette description du recueillement actif : « *Sans effort conscient, sans trouble venant de distractions extérieures, et totalement absorbée en elle-même, éprouvant en même temps un profond sentiment de sérénité, l'âme est capable de se concentrer sur le mystère ou la vérité éternelle en question* » (9). Dans l'ensemble, ces mots ne résonneraient pas étrangement aux oreilles d'un méditant chrétien. Cependant, pour expliquer les différences entre la Méditation chrétienne et le recueillement actif de la tradition thérésienne, il nous faut aborder plus en détail la première.

La Méditation chrétienne

Dans sa présentation de la Méditation chrétienne, John Main commence par le constat de l'état de confusion invétéré dans lequel se trouve l'esprit humain. Alors que sainte Thérèse prenait l'image de chevaux emballés, John Main compare l'esprit du futur méditant à un « *arbre rempli de singes* ». Qu'il s'agisse de chevaux ou de singes, les expériences décrites sont clairement similaires. On note une autre similitude dans la manière dont ces deux auteurs recommandent de traiter le problème. Le Notre Père a la préférence de la sainte ; John Main propose également une forme de prière vocale. La prière qu'il recommande est la répétition attentive, vigilante, d'un mot, un mantra. Il recommande particulièrement « Maranatha », une expression araméenne qui signifie « *Notre Seigneur, viens !* » Saint Paul termine sa Première Lettre aux Corinthiens par cette invocation et l'Apocalypse se clôt sur la même prière. C'est une prière éminemment chrétienne.

Pour sainte Thérèse comme pour John Main, le but est essentiellement le même : cultiver l'attention de façon à ouvrir un espace à l'expérience de la présence de Dieu. John Main écrit : « *Selon Saint Thomas d'Aquin, 'la contemplation consiste en la connaissance (savourement) simple de la vérité'. Connaissance simple ! Certes, penser, analyser, comparer, opposer ont tous leur place dans les divers domaines de la science, y compris la théologie. Mais la contemplation, comme saint Thomas l'appelle, la méditation comme nous dirions, n'est pas un temps d'activité, un temps pour penser, analyser, comparer ou opposer. La méditation est un temps pour être. La connaissance simple. Et la simplicité dont parle saint Thomas, c'est l'unité, l'union* » (10). On le voit, il n'est fait aucune distinction entre la contemplation selon saint Thomas et la méditation. Cependant, l'expérience d'unité ou d'union semble ressortir à la contemplation au sens classique du terme, autrement dit à quelque chose qui se situe au-delà de la méditation active ; l'âme y est complètement passive. John Main, semble-t-il, ne se soucie pas de ces distinctions.

Il existe une différence notable entre la prière de « recueillement actif » de Thérèse, du moins telle que l'a comprise saint Alphonse, et la Méditation chrétienne. La première implique une réflexion sur un « mystère » ou une « vérité éternelle », tandis que l'autre vise à un sentiment d'union, sans passer par la pénétration d'une « vérité ». Dans la Méditation chrétienne, par exemple, on ne se concentre pas sur la signification de l'expression « Viens, Seigneur », mais on la répète comme un moyen de ramener la conscience sur la présence de Dieu. Comme nous l'avons vu, sainte Thérèse, tout comme saint Alphonse, souscrirait immédiatement à cet objectif. Ce qui les sépare, c'est qu'ils incluraient dans la méditation elle-même la concentration sur un mystère ou une vérité particuliers.

Cependant, la vérité au sens large est un élément constitutif de la Méditation chrétienne. John Main écrivait : « *Méditez chaque matin et chaque soir, avec fidélité, simplicité et humilité. La contemplation consiste en la connaissance simple de la vérité* » (11). Cet énoncé suggère qu'un seul et même événement possède deux facettes : la méditation active (la répétition du mantra) et la connaissance simple qui l'accompagne. Ce n'est guère différent de la notion de « recueillement actif » chez sainte Thérèse et saint Alphonse.

Il ne faudrait pas se méprendre sur la Méditation chrétienne. Elle n'est pas anti-intellectuelle ou anti-théologique. Elle ne minimise pas l'importance des vérités. Simplement, elle laisse la réflexion sur ces vérités en dehors de la méditation elle-même. De fait, dans le mouvement de la WCCM, les méditants disposent d'une vaste bibliographie permettant de réfléchir sur les mystères de la foi. Comme il s'agit d'un mouvement populaire, la réflexion n'est généralement pas présentée sous forme de théologie systématique, pas plus, du reste, que les réflexions de sainte Thérèse ou de saint Alphonse.

J'ai fait remarquer, plus haut, la place particulière accordée à la Résurrection dans les écrits de sainte Thérèse. Le même thème revient fréquemment dans ceux de John Main (12). Ce serait une erreur de croire que la Méditation chrétienne délaisse la doctrine. Nous dirions plutôt que l'étude et la réflexion sont présumées conduire à un fond de connaissance qui, sans être convoqué de manière consciente pendant la méditation elle-même, n'en soutient pas moins la conscience spirituelle.

Il ne fait aucun doute que beaucoup - et ils sont de plus en plus nombreux - ont trouvé dans la méditation chrétienne une manière de prier des plus satisfaisantes. Entre le recours à une plus grande abondance de mots - ceux du Notre-Père en particulier - dans la méditation selon sainte Thérèse et le mot bref recommandé par John Main, y aurait-il une raison de choisir impérativement l'une plutôt que l'autre ? Les façons de prier sont multiples et l'Esprit conduit chacun sur des sentiers différents. Certains, peut-être à cause de la différence des milieux culturels, ont estimé que les actes et les paroles occupaient une place trop importante dans l'ancienne approche. Cependant, comme je l'ai déjà noté, ni sainte Thérèse ni saint Alphonse ne songeaient à préconiser une multiplication d'actes ou une prolifération verbale mécanique. Cela étant, quelle qu'en soit la raison, l'austérité verbale de la Méditation chrétienne semble plaire à un grand nombre de nos contemporains.

L'usage limité des mots, voire leur abandon complet, tient, dans la Méditation chrétienne, à la nature de celle-ci telle que la concevait John Main. Les auteurs spirituels du passé ont souvent présenté la prière comme une « conversation », un échange dans les deux sens, même si elle est soigneusement structurée. Quand Dieu parle, nous l'écoutons attentivement ; quand Dieu ne parle pas, nous nous engageons activement dans la conversation par des actes de foi et d'amour (13). Cet élément « traditionnel », John Main le fait sien, avec, encore une fois, une modification significative :

« La prière n'a pas pour objet de parler à Dieu, mais de l'écouter, d'être avec Lui. C'est cette vision simple de la prière qui sous-tend la recommandation de Jean Cassien : si nous voulons prier, écouter, nous devons devenir silencieux et immobiles, et réciter continuellement un court verset » (14).

Recueillement actif et contemplation

Le moment est venu d'aborder un point plus théorique mais qui n'est pas sans implications pratiques. Quelle est la relation entre le recueillement actif et la contemplation ? Se fiant à sa propre expérience, Sainte Thérèse enseignait que le recueillement actif disposait à la contemplation, mais en même temps elle escomptait la survenue possible de la contemplation pendant le temps même du recueillement actif.

Au IV^e siècle, les moines du désert égyptien étaient aussi dans l'expectative de formes « supérieures » de prière s'invitant brusquement au cours de méditations plus ordinaires. Pendant les temps où ils priaient ensemble les psaumes, tout bruit de crachat, de toux, de bâillement ou autre grognement était proscrit, à l'exception du seul soupir spontané d'extase (15). Apparemment, on s'attendait à ce que des moments de « contemplation » surgissent au cours d'une prière plus ordinaire.

Sainte Thérèse n'avait, semble-t-il, aucune difficulté à reconnaître ces moments particuliers quand ils faisaient irruption dans sa prière. Pour une personne douée d'une sensibilité spirituelle aussi développée que la sienne, il n'y avait sans doute aucune raison de douter d'être en présence de la contemplation. Dès lors, que faut-il penser du conseil d'Arraj, mentionné par Larkin, selon lequel, tant que la « contemplation expresse » est absente, il faut continuer à faire des actes (de foi, d'amour, etc.) ? Le problème pratique est de savoir discerner la présence d'une telle contemplation, et comment en avoir la certitude ?

Pour clarifier la question, nous pourrions accepter l'explication théologique de Karl Rahner, à savoir que l'expérience de Dieu dans la méditation, dans l'activité humaine ou dans la « contemplation infuse » de la doctrine spirituelle classique naît d'un seul et même don de Dieu à l'œuvre au dedans de nous (16). De fait, il doit bien en être ainsi. Parler de contemplation « passive » comme d'un pur don ne doit pas laisser supposer que le recueillement actif n'est pas un don mais, en quelque sorte, un produit de nos efforts personnels préalablement à, ou indépendamment de la grâce. Nous pouvons dire que le recueillement nous « dispose » à la prière de quiétude, mais nous ne pouvons prétendre que le recueillement est le produit de notre initiative qui, par sa propre puissance, engendre ou obtient le stade suivant. « Pur » appliqué au don de la contemplation n'implique pas qu'une prière telle que le recueillement actif soit impure, parce que contaminée par l'activité humaine. De même, il n'est pas philosophiquement exact de dire que dans la prière « passive » nous ne sommes en aucun sens actifs. Le pur don de la grâce de Dieu ne peut pas ne pas nous élever au niveau le plus élevé d'actualisation. L'expérience consciente est peut-être celle d'une pure passivité, mais lorsque Dieu nous saisit complètement nos puissances ne sont pas simplement éteintes. Comme il en va toujours avec la grâce, plus sa puissance s'intensifie plus nous sommes pleinement actifs. Plus Dieu intervient, plus grande est la puissance qui nous est conférée et plus nous sommes libres.

Pareillement, il me serait difficile d'admettre une explication de la contemplation infuse selon laquelle « la lumière et l'amour infus se portent directement sur l'objet sans aucun retour sur le moi » (17). À l'époque philosophique « moderne » (c-à-d depuis le XVI^e siècle), on a commencé à dissocier sujet et objet (18), ce qui semble avoir marqué la théologie catholique, de sorte que certaines traditions appuient sur le sujet et d'autres sur l'objet. Dans ce contexte, l'interprétation de l'expérience spirituelle dont il est question ici pourrait pencher à l'excès du côté de l'objet. Il se peut que des idées comme celles-ci soient des intrusions philosophiques inopportunes dans le discours de la spiritualité, mais j'aurais tendance à penser qu'éliminer le sujet ou le laisser en dehors du tableau est métaphysiquement impossible.

De plus, je ferais remarquer que ce qui est interprété comme une absolue certitude de la présence de Dieu, ou de l'état de « passivité », est une certitude de la part du sujet. Si quelqu'un affirme : « Chaque fois que j'ai fait l'expérience de la prière contemplative, il ne faisait absolument aucun doute que j'étais en présence de Dieu » (19), il serait nécessaire, après le mot « doute », d'ajouter « dans mon esprit ». Sans cette réserve, l'interprétation bascule trop vite du côté du subjectif.

Un tel état de conscience n'est pas une preuve que Dieu est présent, ou que le pur don de la prière de quiétude a bien été accordé. Nous ne pouvons pas savoir de manière définitive si nous avons atteint ce « stade » ou non. Une certitude de ce genre, quelle qu'elle soit, repose en définitive sur la certitude de notre foi et non sur la qualité sensible de nos expériences. Ceci ne veut pas dire qu'il faille retourner à une théorie de la grâce qui la placerait au-delà de l'expérience. Certes, il est possible de faire l'expérience de la grâce. Mais notre certitude consciente ne peut pas établir que la grâce est effectivement présente. Par là, je voudrais simplement suggérer que le langage traditionnellement employé pour parler de contemplation, de méditation et de niveaux de prière pose problème. Une partie au moins de la difficulté avec les formulations anciennes vient de ce qu'elles présupposent une distinction rigide entre le « naturel » et le « surnaturel » et par conséquent entre la contemplation « acquise » (ou naturelle) et la contemplation « infuse » (ou surnaturelle). « Naturel » signifiait : ce que nous faisons ; « surnaturel » : ce que Dieu fait. Une distinction aussi tranchée est compréhensible dans le contexte des disputes théologiques de l'époque (particulièrement les controverses sur la grâce), mais de nos jours, nous exprimerions cette différence avec un peu plus de flexibilité.

Disons que sans doute c'était, et c'est une erreur de réifier les diverses catégories de prière que les auteurs classiques ont étiquetées pour nous. Il est probable que l'erreur ne fut pas tant commise par les auteurs eux-mêmes que par les commentateurs théologiques qui les ont interprétés. Réifier équivaudrait à considérer ces types distincts de prière comme si elles étaient des choses pareilles à des blocs quantitatifs de conscience que l'on pourrait, pour ainsi dire, aligner l'un derrière l'autre sur un tapis roulant et faire défiler dans notre esprit. Dès lors, on est amené à suggérer que dire les supplications du Notre-Père, comme le faisait sainte Thérèse, ou répéter le mantra, comme le faisait John Main, peut nous disposer à la quiétude et à la contemplation, mais qu'il n'est pas nécessaire de les mettre à l'arrêt, si l'on peut dire, pour pouvoir réellement apprécier la quiétude. Si nous le faisons, il est vraisemblable que les chevaux emballés de nos esprits désordonnés vont se remettre à galoper, ou les singes hurleurs vont réintégrer les fourrés de notre conscience, et adieu la quiétude.

Ces quelques réflexions entendent suggérer que les distinctions classiques entre différentes formes de prière ne sont sans doute plus aussi importantes qu'on le pensait autrefois. À mon avis, il n'est guère raisonnable de se dire : « Je ne suis pas encore arrivé à l'expérience de la passivité et je n'ai pas encore reçu le pur don de la contemplation, donc je dois continuer la prière active. » L'inverse ne vaut pas mieux, à savoir se convaincre qu'on a bien reçu ce don et abandonner la prière active. La meilleure solution, selon moi, serait d'accepter avec sainte Thérèse (et saint Alphonse) qu'une forme ou une autre de prière active, vocale, peut fort bien aller de pair avec la contemplation. À vrai dire, c'est ce que John Main pensait : la répétition du mantra peut accompagner la contemplation. Nous n'avons pas besoin de scruter notre conscience afin de savoir si la contemplation est arrivée ou non. La prière de quiétude, ou le don de contemplation, peut être donnée par Dieu à tout moment au cours de cette prière active. Nous n'avons pas à être surpris si cela arrive, et nous pouvons l'accueillir si, ou quand elle nous est donnée.

En conclusion, la forme de méditation dans laquelle on répète une courte prière sans discontinuer avec l'espoir que survienne une prière de quiétude (accompagnée d'un sentiment de repos et d'unité) a des racines profondes dans la tradition spirituelle catholique ; non seulement dans la tradition ancienne, où l'on voit Cassien recommander cette pratique, mais aussi dans la tradition plus récente, comme en témoigne, entre autres, sainte Thérèse. Les textes de la Méditation chrétienne consacrés à la prière ne décrivent pas la contemplation au sens classique, mais qui sommes-nous pour affirmer que celle-ci ne puisse pas survenir ? C'est un don de Dieu, et elle peut être accordée à tout moment de Son choix.

Notes

1. Ernest E. Larkin OCarm, « Today's Contemplative Prayer Forms », *Review for Religious* 57 (1998): 83.
2. Larkin, p. 84.
3. Cité dans Larkin, p. 78.
4. Larkin, p. 87 n. 12.
5. "The Way of Perfection", in Vol. 2 de *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Washington, D.C., ics Publications, 1980, p. 140. Les chiffres romains entre parenthèses font référence au chapitre et

au paragraphe de l'édition anglaise, les chiffres en italiques au chapitre et au paragraphe de *Le Chemin de perfection*, traduction de Jeannine Poitrey, Cerf, 1981.

6. Larkin, p. 83

7. *Alphonsus de Liguori : Selected Writings*, Mahwah, Paulist Press, 1999, p. 170. Le rapprochement de ce recueillement « actif » et du « repos contemplative » peut paraître étrange. Le point essentiel est qu'il implique encore de l'action, contrairement à la « contemplation infuse » qui ne comprend aucune activité de notre part.

8. Alphonse, p. 176, citant sainte Thérèse.

9. Alphonse, p. 170.

10. John Main, *The Inner Christ*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1987, p. 203.

11. Main, p. 205.

12. Main, p. 116, 119, 132.

13. Alphonse, p. 171.

14. Main, p. 22.

15. Owen Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 69.

16. Larkin, p. 81.

17. Je me réfère ici à Max Huot de Longchamp (*Saint Jean de la Croix, Pour lire le docteur mystique*, Paris, Fac-éditions, 1991, p. 164) cité par Larkin, p. 87.

18. Voir Charles Taylor, *The Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 188 (trad. *Les sources du moi*, Seuil, 1998).

19. Larkin, p. 78.